NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

86 N° 5 1964

Les adieux du Christ à sa mère (*Jean* 19,25-27) et la maternité spirituelle de Marie

André FEUILLET

p. 469 - 489

https://www.nrt.be/fr/articles/les-adieux-du-christ-a-sa-mere-jean-19-25-27-et-la-maternite-spirituelle-de-marie-1656

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Les adieux du Christ à sa mère (Jn 19, 25-27) et la maternité spirituelle de Marie

La scène des adieux du Christ à sa mère (Jn 19, 25-27) est chère à la piété chrétienne. Il s'en faut pourtant que tous les auteurs l'expliquent de la même façon et lui accordent la même portée. Th. Koehler [1] s'est fait l'historien attentif de l'interprétation de Jn 19, 25-27 au cours des douze premiers siècles. Il en résulte que les auteurs anciens ont très souvent été détournés de scruter le sens marial du texte johannique, soit par le désir d'y trouver un argument pour leurs discussions christologiques, soit encore par le souci de rejeter l'emploi abusif fait par certains de ce passage pour légitimer la pratique des *virgines subintroductae*. D'autres fois les préoccupations pastorales ont fait qu'on s'est borné à dégager du texte sacré une simple leçon morale : le Christ nous demande d'imiter sa piété filiale. C'est un fait que dans l'antiquité les trois grands commentateurs du quatrième évangile : Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie et Augustin n'ont vu dans la scène en question que l'acte d'un fils aimant qui, avant de mourir, confie sa mère à son disciple préféré.

Ce fait doit d'autant moins nous étonner qu'en ce qui concerne la croyance en la maternité spirituelle de Marie, l'ancienne tradition théologique jusqu'au VIIIe siècle inclusivement ne nous offre guère que des intuitions rapides et des pierres d'attente : on proclame Marie l'avocate d'Eve (Irénée) ou encore « la Mère des vivants » à l'instar d'Eve (Epiphane) ; on voit en elle également la Mère des vierges ou la protectrice d'une région ; mais on ne va pas plus loin [2]. R. Laurentin note de son côté : S. Bernard, le grand dévot à la Vierge, « tient Marie pour sa reine, non pour sa mère [3] ». Et le R. P. Wenger : « Les byzantins ne sont pas minimalistes. Ils inventent des titres de gloire par dizaines, sinon par centaines. A lire certaines homélies, prières ou actions de grâces, on serait tenté de conclure que Marie est tout pour les hommes, sauf leur mère [4] ».

On peut toutefois observer que l'évêque d'Hippone, en rapprochant la scène du Calvaire de celle de Cana (*In Joh.* 119 ; *P.L.*, 35, 1950),

1. Les principales interprétations traditionnelles de Jn 19, 25-27 pendant les douze premiers siècles, dans la *Maternité spirituelle de Marie,* dans *Bull. de la Soc. Fr. d'Etudes Mariales,* 1959, pp. 119-155.

2. Cfr G. Jouassard, *Maternité Spirituelle : Première Tradition, ibid.,* 1959, pp. 55-85.

3. *La question mariale,* Paris, 1963, p. 89.

4. *La maternité spirituelle dans la théologie byzantine,* dans *Bull. de la Soc. Fr. d'Etudes Mariales,* 1960, p. 2.

orientait déjà l'esprit vers des perspectives plus riches. Malgré tout, il faut attendre Anselme de Lucques († 1086), Anselme de Cantorbéry († 1109) et Rupert de Deutz († 1130) pour que les paroles du Crucifié à sa mère soient clairement comprises comme la proclamation d'une maternité mystique, qui, à travers la personne de Jean, atteint tous les disciples du Christ [5]. Même parmi les modernes, il est encore des exégètes qui sont défavorables à l'explication théologique du passage et s'en tiennent à l'idée d'un simple geste de piété filiale. Citons notamment parmi les auteurs catholiques le P. Lagrange [6] et F. Ceuppens [7].

Ce dernier point de vue nous semble beaucoup trop étroit, surtout étant donné qu'il s'agit d'un texte du quatrième évangile. La méthode exégétique si féconde qui consiste à *éclairer la Bible par la Bible* permet souvent de découvrir dans la lettre même de l'Ecriture des richesses autrement insoupçonnées. C'est le cas tout particulièrement pour les textes johanniques. On répète souvent, ce qui est tout à fait exact, que seule la Tradition permet de comprendre pleinement l'Ecriture et de la lire dans le climat qu'elle exige. Mais on oublie parfois un peu trop que, de son côté, l'Ecriture, inspirée qu'elle est par l'Esprit Saint, est un trésor proprement inépuisable qui vivifie et enrichit sans cesse la Tradition. En faisant notre profit de nombre d'études modernes, soit catholiques, soit protestantes, nous allons proposer de Jn 19, 25-27 une explication qui, si elle est valable, conduit à penser qu'une vérité importante, clairement suggérée par ce court passage, a cependant été presque complètement méconnue par l'ancienne Tradition de l'Eglise, telle qu'elle nous est connue par les écrits des Pères et des Docteurs. Il était réservé à l'exégèse moderne, aussi bien protestante que catholique, de la mettre en évidence [8]. Bien conduites, les études exégétiques ne peuvent donc que contribuer puissamment au progrès de la théologie. Nous sommes ici en présence d'un cas très net où le progrès dans l'exégèse du quatrième évangile sert la cause de la théologie, et plus précisément de la mariologie.

Notre monographie comportera les étapes suivantes : 1) le double sens humain et messianique de la scène du Calvaire ; 2) Marie nouvelle Eve ; 3) Marie et la maternité métaphorique de Sion ; 4) l'amour

---

5. Cfr H. Barré, *Marie et l'Eglise, du vénérable Bède à Saint Albert le Grand,* dans *Marie et l'Eglise, I, Bull. de la Soc. Fr. d'Etudes Mariales,* Paris, 1951, pp. 77 sq.

6. *Evangile selon saint Jean,* Paris, 1927, p. 494.

7. *Theologia Biblica,* IV, *De Mariologia Biblica,* Rome, 1948, pp. 202-205.

8. La plus belle des études protestantes sur Jn 19, 25-27 est sans doute celle de M. Thurian, frère de Taizé : *Marie, Mère du Seigneur et figure de l'Eglise,* Taizé, 1962, pp. 212-241. Un point nous a particulièrement frappé dans cette étude, que nous n'avons pu lire qu'après avoir rédigé la nôtre : l'auteur est légitimement préoccupé de ne rien sacrifier du sens littéral historique très humble (cfr pp. 221-222) et, en même temps, il souligne avec force qu'il est indispensable de le dépasser. C'est là exactement notre position.

« maternel » de Dieu pour ses enfants ; 5) la perspective de l'unité de l'Eglise ; 6) la perspective de la nouvelle alliance.

Comme on le voit déjà par le simple schéma qui vient d'être donné, les pages qui suivent n'ont pas seulement pour but de mettre en lumière la portée messianique et ecclésiale de la scène de Jn 19, 25-27 ainsi que les rapports de Marie avec la première femme de la Genèse, ce que d'autres ont fait avant nous, notamment le P. Braun dans son beau livre « La Mère des Fidèles », Tournai-Paris, 1953 (2e édition, 1954). Mais encore, ce qui est plus nouveau, nous voudrions montrer que dans cet épisode Marie réalise la maternité métaphorique de Sion annoncée par les prophètes. Il en résulte que, grâce à elle, les plus magnifiques promesses de consolation de l'Ancien Testament trouvent enfin leur accomplissement. On comprendra tout de suite qu'une telle étude ne puisse absolument pas être construite comme une thèse à démontrer, d'où le caractère quelque peu décousu que revêtira notre exposé.

I. Le double sens humain et messianique de la scène du Calvaire

Présente à Cana lors de l'inauguration du ministère public de Jésus, Marie se retrouve présente au pied de la Croix pour la conclusion de ce même ministère (19, 25-27). Cette scène doit être examinée de près, car elle est centrale dans la mariologie johannique.

La première constatation à faire, c'est que l'évangéliste entend raconter beaucoup plus qu'un geste de piété filiale de Jésus. Certes celui-ci ne doit pas être exclu. Sans préjudice d'une acception plus profonde, il est très probable que la formule « le disciple la reçut chez lui » signifie tout d'abord que Marie fut vénérée par saint Jean comme une mère, qu'elle reçut de sa part un accueil empressé et qu'ils vécurent tous les deux un certain temps sous le même toit.

C'est en effet une des caractéristiques les moins contestables du quatrième évangile que de revêtir très souvent deux sens voulus l'un et l'autre par l'auteur, le premier comme support de l'autre : d'une part un sens humble, celui-là seul que les témoins de la scène pouvaient comprendre pleinement et, d'autre part, un sens symbolique beaucoup plus profond, que le développement ultérieur du Mystère du Christ ainsi que la vie de l'Eglise devaient mettre de plus en plus en évidence. Donnons quelques exemples de ce phénomène, car il est très important qu'il soit compris correctement.

Il ne faut pas nier par exemple qu'à Cana (2, 1-12) Jésus ait voulu porter secours aux gens de la noce qui se trouvaient dans l'embarras ; cependant ce miracle, tel qu'il est raconté, revêt, cela est presque évident, une portée ecclésiale et sacramentaire. Une signification sacramentaire semblable est attribuée par l'évangéliste à la

multiplication des pains (6, 1-13) ; mais faut-il croire pour autant que l'auteur oublie ou du moins estompe la réalité historique de l'événement, ainsi que les circonstances historiques qui ont amené le Christ à opérer ce prodige (la pitié envers des gens qui avaient faim) ? Un exégète protestant[9] vient au contraire de nous rappeler très opportunément que la plupart des détails qui différencient le récit de Jean de celui de Marc, bien loin d'accentuer l'interprétation symbolique et eucharistique du prodige, soulignent au contraire *son insertion dans une histoire vécue,* et donc qu'il n'est pas un simple démarquage de la Cène du Jeudi Saint. Il en va de même pour les adieux du Christ à sa Mère : avec raison on en admet de plus en plus aujourd'hui la haute portée spirituelle, mais à notre avis on ferait fausse route si on voulait insinuer par là que l'épisode est une pure construction théologique de l'évangéliste et que les mots : « à partir de cette heure le disciple la prit chez lui » sont dénués du sens littéral très humble que tout lecteur non prévenu de l'Evangile leur attribue spontanément : Marie fut prise en charge par le disciple bien-aimé qui la traita comme sa propre mère. De même qu'à Cana et lors de la multiplication des pains Jésus avait fait une œuvre de bonté humaine, qui cependant, dans son intention, revêtait une signification beaucoup plus haute, de même ici le Christ accomplit un geste de délicatesse exquise à l'endroit de sa Mère, mais en lui donnant en même temps une signification d'une telle profondeur que seul l'avenir pouvait la révéler. Sur le moment Jean n'a compris qu'une chose : il lui fallait recueillir dans sa maison la Mère de Jésus. Mais plus tard, dans la lumière pascale (cfr ce qui en est dit 2, 22 ; 7, 39 ; 12, 16 ...), il se rendit compte que Jésus avait fait là quelque chose de beaucoup plus grand. Les mots : ἔλαβεν ὁ μαθητὴς αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια (19, 27b), qui rappellent curieusement 1, 11 : εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον suggèrent déjà ce double sens, cfr *infra* (on se rappellera que les expressions à double sens foisonnent dans le quatrième évangile).

Car la scène a *également* une portée messianique. Si Jésus ne veut qu'inviter le disciple bien-aimé à entourer sa mère de sollicitude, pourquoi est-ce *d'abord* à Marie qu'il s'adresse *en lui demandant de considérer Jean comme son fils ?* D'ailleurs les autres paroles de Jésus agonisant, et même tous les événements qui encadrent celui-ci, concernent la mission du Sauveur ; il doit en aller de même de la scène du Calvaire. Dans un contexte si chargé de sens théologique, il serait inconcevable que la scène des adieux du Christ à sa mère fît seule exception et nous ramenât à des soucis d'ordre strictement familial. Les deux exclamations « Voici ton Fils ! Voici ta mère ! » doivent

9. E. D. Johnston, *The Johannine Version of the Feeding of the Five Thousand, an Independant Tradition ?* dans *New Testament Studies,* janv. 1962, pp. 151-154.

avoir une portée doctrinale du même genre que « Voici l'homme ! Voici votre Roi ! » (19, 5. 14) ; cela revient à dire qu'elles doivent être regardées comme une proclamation solennelle de réalités messianiques cachées.

Le quatrième évangile est rempli par l'idée de révélation. Comme l'a fort bien montré M. de Goedt [10], une des formules de révélation de l'œuvre johannique consiste en ceci : un envoyé divin *voit* un personnage dont le nom est indiqué, et, pour le présenter, il *dit* une parole de caractère oraculaire ; en d'autres termes il fait une proclamation qui dépasse nettement l'objet de la vision matérielle, car elle *révèle* le mystère d'une mission ou d'une destinée. Le premier exemple se lit en *Jn*, 1, 29 sq. : le Baptiste *voir* Jésus venir à lui (Jésus vient de sa propre initiative, précisément pour provoquer la manifestation), et *il dit* : Voici l'Agneau de Dieu. On trouve un second exemple un peu plus loin (1, 35 sq.) : le Baptiste *voit* Jésus qui passe et, pour fixer sur lui l'attention de deux de ses disciples, il *dit* une nouvelle fois : Voici l'Agneau de Dieu. Un troisième exemple nous est encore offert en 1, 47 : Jésus *voit* venir vers lui Nathanaël (non de son propre mouvement, mais poussé par Philippe), et il *dit*, dévoilant ainsi ce qu'est Nathanaël dans le secret de son cœur, et surtout ce qu'il est du point de vue de l'histoire du salut, le type du nouvel Israël : « Voici un véritable Israélite en qui il n'est point d'artifice ».

Ce même schème de révélation se remarque en *Jn* 19, 24-27 : Jésus *voyant... dit...*, ce qui exclut que par ces paroles Jésus entend simplement confier sa Mère au disciple bien-aimé ; *il veut révéler en Marie la présence d'une maternité surnaturelle et cachée, et en Jean la présence d'une filiation spirituelle correspondante.* Cette manière de voir est d'ailleurs confirmée par le μετὰ τοῦτο et le τετέλεσται du v. 28 (μετά τοῦτο εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται). A la différence de μετὰ ταῦτα qui indique une succession chronologique beaucoup plus vague, μετὰ τοῦτο signifie, comme le note Bernard [11], la postériorité d'un événement par rapport à celui qui est raconté immédiatement auparavant (cfr *Jn* 2, 12). D'autre part, ainsi que l'a remarqué Bultmann [12], les deux τετέλεσται du v. 28 et du v. 30 renvoient à εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς de 13, 1, le début du récit de l'Heure de Jésus. Qu'est-ce à dire, sinon que la scène des adieux du Christ à sa Mère constitue le sommet, « le τέλος des œuvres que Jésus a accomplies par agapè pour les siens [13] ». Il s'agit donc de quelque chose de beaucoup plus profond qu'un simple geste de piété filiale. Nous ne saurions trop insister sur ce point de départ

10. *Un schème de révélation dans le Quatrième Evangile*, dans *New Testament Studies*, janv. 1962, pp. 142-150.
11. *The Gospel according to St John*, Edimbourg, 1942, vol. II, p. 637.
12. *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1950, p. 522, note 2.
13. M. de Goedt, *Un schème de révélation*, p. 149.

fondamental, qu'il ne faudra jamais perdre de vue quand on lira les développements qui suivent : *l'évangéliste lui-même, en 19, 28, nous demande de voir dans la scène qu'il vient de raconter le sommet de l'œuvre messianique de Jésus et la manifestation suprême de son amour salvifique.*

Il faut encore ajouter ceci : il y a tout lieu de croire que le disciple présent au Golgotha, désigné avec insistance comme celui que Jésus aimait (v. 26), est *un personnage représentatif de tout un groupe.* Des personnages de ce genre sont fréquents dans le quatrième évangile : Nicodème, la Samaritaine, l'aveugle-né, les Juifs eux-mêmes. Or le quatrième évangile souligne l'équivalence entre les deux titres de disciple et d'ami de Jésus et met un soin particulier à établir à quelles conditions on devient l'un et l'autre : il faut garder les commandements et être aimé du Père : 14, 15. 21. 23 ; 15, 13-15 ; *1 Jn* 2, 5. Cela conduit logiquement à penser avec le P. Braun que le disciple aimé de Jésus, qui reçoit Marie pour mère, figure l'ensemble des chrétiens qui gardent les commandements de Jésus et sont aimés par lui et par le Père. Selon A. G. Hébert [14], saint Jean au pied de la Croix représente les membres du peuple messianique, proclamés avec tant d'insistance, dans les oracles eschatologiques d'Is. 40-66, les élus de Dieu et ses enfants bien-aimés. Tout ce que nous dirons plus loin des rapports étroits de l'évangile johannique avec le Livre de la Consolation recommande ce sentiment.

Des textes tels que *Mc* 3, 31-35 et 10, 29-30 montrent bien que *l'idée de parenté spirituelle était familière à Jésus.* La maternité spirituelle de Marie se rattache à la même ligne de pensée ; elle n'en constitue pas moins quelque chose de très spécial, car elle a pour fondement ultime le privilège unique qu'a Marie d'être la mère de Jésus (privilège rappelé trois fois dans les seuls versets 19, 25-26). Le Crucifié proclame que, *pour ce motif,* elle est la mère de ses disciples.

II. Marie nouvelle Eve

Dans cette affirmation de la maternité spirituelle de Marie, nous avons laissé de côté ce qui aux yeux de plusieurs auteurs serait le plus apte à prouver la signification théologique de la scène du Calvaire et à expliquer le titre de « Femme » donné par Jésus à sa mère tant au Calvaire qu'à Cana. Il s'agit de la référence au Protévangile (*Gn* 3, 15). Au dire du P. Braun par exemple [15], Marie est identifiée par Jésus et par l'évangéliste à la Femme de la Genèse dont la postérité

14. *La Vierge Marie, Fille de Sion,* dans *Vie Spirituelle,* 85, 1951, p. 136 ; traduction par R. Foret d'un article paru dans *Theology : The Virgin Mary, Daughter of Sion,* 53, 1950, pp. 403-410.

15. *La Mère des Fidèles,* pp. 80-94.

(le Messie) doit écraser la tête du Serpent. Elle-même est présentée comme associée au triomphe de son Fils.

Il est certain que le titre de « Femme » donné par Jésus à sa mère est anormal : lorsqu'un Juif s'adressait à sa mère en araméen, il lui disait *imma,* mère. Dans le monde grec le vocatif γύναι est facilement usité, même quand il s'agit de femmes d'un rang élevé, mais là non plus il n'existe pas d'exemple où un fils s'adresse ainsi à sa mère [16]. Si donc Jésus parle de cette façon à Marie, c'est qu'il « fait intentionnellement abstraction de sa qualité de fils, pour quelque raison de lui connue [17] ».

De son côté le P. Galot observe très justement [18] : « C'est le Messie qui appelle Marie « femme » et donne par conséquent à ce mot le contexte de son messianisme. Il n'y a pas à objecter que toutes les autres appellations de « femme » proférées par Jésus devraient prendre elles aussi une valeur messianique et que c'est une interprétation impossible. Car ce qu'il y a d'unique dans le cas de Marie, et ce pourquoi il faut reconnaître une valeur messianique, c'est qu'il y a substitution du titre de « femme » au titre de « mère ». Les autres femmes devaient naturellement être appelées par Jésus « femme » selon la coutume, et il n'y a donc pas à attribuer à cette appellation une valeur spéciale. Marie au contraire, naturellement et suivant la coutume, ne devait pas être appelée « femme », et c'est la raison pour laquelle l'appellation a une portée spéciale, déterminée par le contexte qui est messianique ».

Malheureusement la référence de l'évangile à *Gn* 3, 15 est une conjecture assez difficile à justifier à partir des seuls textes indiqués par le P. Braun : 8, 44 ; 13, 2. 27 ; *1 Jn* 3, 8. La démonstration serait peut-être plus efficace si on pouvait faire appel en même temps à 16, 21. En ce passage, Jésus oppose aux douleurs inhérentes à la maternité la joie de la femme d'avoir mis au monde un homme (*anthrôpos*). Ce terme « homme » est ici assez extraordinaire ; c'est le mot « enfant » ou « fils » qu'on attendrait bien plutôt. Or le même contraste et une formule tout à fait semblable se retrouvent en *Gn* 3, 16 et 4, 1. Yahvé vient de prédire à la femme coupable : « Je multiplierai les peines de tes grossesses ; dans la peine tu enfanteras un fils » (3, 16) [19]. Cela n'empêche pas Eve de s'écrier toute joyeuse quand elle a donné le jour à Caïn : « J'ai acquis, c'est-à-dire procréé un homme (*anthrôpon*) avec Yahvé » (4, 1). Liée au premier enfantement de celle qu'Adam appelle la Mère des vivants (3, 20), cette ex-

16. Cfr J. Michl, dans *Biblica,* 1955, pp. 498-499.
17. P. Joüon, *L'Evangile de Notre Seigneur Jésus-Christ,* Paris, 1930, p. 469.
18. *Marie dans l'Evangile,* Paris-Louvain, 1958, p. 128.
19. Dans la version des LXX de Gn 3, 16, on a le même mot λύπη qu'en *Jn* 16, 21. Ce vocable est insolite, au moins dans la Bible, pour exprimer les douleurs physiques de l'enfantement.

clamation nous paraît pleine de sens : malgré les souffrances qu'elle entraîne, la maternité est une joie et un honneur, comme une participation à l'œuvre créatrice de Yahvé : « *J'ai procréé un homme avec Yahvé* » (à comparer avec 2, 7 : Dieu forme l'homme). C'est en effet grâce à la maternité que se perpétue l'espèce humaine.

A supposer que la scène de 19, 25-27 ait quelque rapport avec ce dernier passage, et nous montrerons plus loin qu'il en est ainsi, il en résulte que Marie au pied de la Croix peut être désignée comme la nouvelle Eve, la nouvelle Mère des vivants, tandis que Jésus ferait figure de nouveau premier homme, « premier-né » d'une multitude de frères (*Rm* 8, 29) représentés par le disciple bien-aimé.

Il est à noter à ce propos que l'idée de création nouvelle ne semble pas étrangère aux récits johanniques de la Passion-Résurrection. Jean est seul à mentionner que le sépulcre de Jésus se trouvait dans un jardin. Ce détail est ainsi commenté par Loisy [20] : « Il n'est pas téméraire de supposer que ce jardin, voisin de l'endroit où la source de vie a jailli du flanc du Sauveur, où l'Eglise est née figurativement de son côté comme Eve est née d'Adam, ce lieu qui verra le Christ ressusciter dans la gloire de la vie éternelle est, par rapport au paradis terrestre, le véritable Eden, le jardin de Dieu ». Quand Jésus souffle sur les apôtres pour leur communiquer l'Esprit (20, 20), il s'approprie le geste du Créateur insufflant au premier homme la vie naturelle (*Gn* 2, 7). Cette référence à la Genèse est rendue très probable par l'emploi du même verbe ἐμφυσάω inusité ailleurs dans le Nouveau Testament.

Par ailleurs Jean partage avec le christianisme primitif cette idée que la Passion fut un enfantement, et la Résurrection une naissance [21] : dans l'Apocalypse (1, 5) tout comme dans l'Epître aux Colossiens (1, 18), le Christ est appelé « le premier-né des morts ». Plus loin nous verrons que d'après *Jn* 20, 17 un des fruits du sacrifice rédempteur est que les hommes puissent être appelés « les frères de Jésus ». Toutes ces données concourent à suggérer cette idée : le Calvaire vaut à Marie d'autres fils que Jésus. Il n'est pas très exact de dire qu'au Christ est substitué le disciple bien-aimé, et on n'entre sans doute pas dans la pensée de l'évangéliste en s'extasiant en face de cette stupéfiante substitution [22]. Le Sauveur des hommes est, pourrait-on dire, plus que jamais enfant de la Vierge Marie : elle l'a en quelque sorte enfanté deux fois. De plus, déjà mère en droit des rachetés du fait même qu'elle est mère de Jésus, elle est proclamée au Calvaire

---

20. *Le quatrième évangile*, Paris, 1903, p. 898.
21. Cfr notre étude *Le Messie et sa mère d'après le chapitre XII de l'Apocalypse*, dans *Rev. Bibl.*, 1959, pp. 55-86.
22. Cfr S. Bernard : « O commutationem ! Joannes tibi pro Jesu traditur, servus pro Domino, discipulus pro magistro, filius Zebedaei pro Filio Dei, homo purus pro Deo vero » (*P.L.*, 183, col. 438).

mère à la fois du Chef du Corps Mystique et de tous les membres de son corps (cfr *Apoc* 12, qui, outre le Christ enfanté au Calvaire, mentionne encore les autres enfants de la Femme).

III. Marie et la maternité métaphorique de Sion

Les considérations qui précèdent conduisent déjà à une perspective ecclésiale. Mais on peut creuser davantage. Et c'est ici que les vues concordantes et complémentaires de Hoskyns et de Lightfoot s'avèrent particulièrement fécondes.

Hoskyns [23] estime que, dans cet épisode, Marie est la figure de l'Eglise. Cette interprétation est fort séduisante. S'il est une chose qui ressort avec toute la clarté désirable du chap. 12 de l'Apocalypse (cfr *infra*), c'est que la tradition johannique s'est complu à désigner comme *Femme et Mère du Christ* et des Chrétiens la Sion idéale des prophètes qui devient ensuite l'Eglise. Nous ne voyons pas pour notre part qu'Apoc. 12 puisse être appliqué directement à Marie ; la référence au Cantique, invoquée en ce sens par le P. Dubarle [24], si référence il y a, ferait plutôt conclure tout le contraire, car dans le passage en question (6, 10) le Cantique célèbre à notre avis la gloire de la nation choisie, épouse de Yahvé. En réalité Apoc. 12 se réfère d'abord à la Sion idéale des prophètes qui donne au monde le Messie. Et comme concrètement c'est par Marie que le Messie a été donné au monde, elle se trouve elle aussi visée, mais secondairement. En raison du lien évident qui existe entre les deux passages, Apoc. 12 autorise donc une exégèse ecclésiologique de *Jn* 19, 25-27, tout autant que *Jn* 19, 25-27, de son côté, justifie une interprétation mariale d'Apoc. 12. Au reste, s'il est vrai qu'au pied de la Croix le disciple que Jésus

---

23. *The Fourth Gospel*, Londres, 1947, pp. 529-530.

24. *La Femme couronnée d'étoiles (Apoc. XII)*, dans *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert*, Paris, 1957, pp. 512-518. Nous donnons entièrement raison au P. Dubarle, quand, à la suite d'ailleurs de nombre de commentateurs (Allo, Swete, Weber, Touilleux, Kassing, Carrington, Jugie, etc.), il soutient la vraisemblance de cette référence de l'Apocalypse au Cantique. Elle est d'ailleurs confirmée par d'autres réminiscences du même poème d'amour à l'intérieur de l'Apocalypse ; il y a en particulier *Apoc* 3, 20, rapproché de *Cant* 5, 2 par les meilleurs commentateurs de l'Apocalypse : Charles, Bousset, Lohmeyer, Allo, Swete, Bonsirven... Charles, dont l'autorité est si grande dans le domaine apocalyptique, se refuse à reconnaître en *Apoc* 3, 20 une donnée proprement apocalyptique et fait de *Cant* 5, 2 la source principale à peu près certaine du texte johannique (*The Revelation of St John*, Edimbourg, 1920, vol. I, pp. 100-101). La même manière de voir est défendue par E. Tobac, *Notes sur les trois premiers chapitres de l'Apocalypse*, dans *Le Muséon*, 1925, p. 367. Il est difficile de citer littéralement le Cantique en raison même de sa forme littéraire. Aussi ceux qui sont persuadés d'avance qu'il n'est qu'un poème d'amour profane ont-ils beau jeu pour contester toutes les réminiscences du Cantique que l'on peut discerner dans le N.T. Mais, ce faisant, ils rendent inintelligible la façon dont la tradition chrétienne ultérieure a lu ce sublime poème d'amour.

aimait représente les chrétiens qui aiment Jésus et gardent les commandements, n'est-il pas indiqué de faire de Marie également un personnage représentatif ? N'ont-ils pas en commun dans le quatrième évangile de n'être jamais appelés par leur nom [25] ? Or tout le contexte de 19, 25-27 a trait à l'Eglise et aux sacrements qui doivent prolonger sur la terre l'action salvifique du Fils de Dieu incarné [26].

Par une autre voie, Lightfoot [27] aboutit à une interprétation analogue. Il met cet épisode en liaison avec le passage des discours après la Cène que nous alléguions à l'instant, celui où Jésus compare sa Passion à un enfantement douloureux (16, 21) ; de part et d'autre il est question de femme, de maternité, de l'heure [28]. Or 16, 19-22 est lui-même un renvoi à l'enfantement métaphorique de Sion annoncé par les oracles isaïens, notamment *Is* 26, 17 sq. et 66, 7 sq. ; la formule de consolation : « Je vous reverrai et votre cœur se réjouira » (v. 22) est empruntée presque textuellement à *Is* 66, 14 ; la formule « encore un peu de temps » (v. 19) rappelle tout à fait le peu de temps (LXX : μικρὸν ὅσον ὅσον) que doit durer le passage de la colère divine en *Is* 26, 20 ; après quoi ce sera la naissance d'un peuple nouveau (cfr *Hb* 9, 37, où l'emprunt à *Is* 26, 20 est indiscutable).

Il n'est peut-être pas très exact de soutenir, à la suite de Westcott [29] que dans ce passage les apôtres jouent le rôle de la Femme-Sion qui, dans la douleur, doit donner au monde le salut messianique. Ils sont plutôt assimilés aux enfants de Sion qui partagent inévitablement les souffrances de leur mère. Le lien entre le v. 21 : « La Femme, lorsqu'elle enfante, a de la tristesse » et le v. 22 : « Vous donc aussi vous avez maintenant de la tristesse » s'explique sans doute suffisamment de cette manière-là. Ce qui en tout cas est significatif, c'est que Jésus *présuppose ici l'identification de son Heure à lui avec l'Heure de la Femme (Sion) qui doit donner naissance au nouveau peuple de Dieu représenté par ses disciples.* Or, à Cana, exactement de la même façon, Jésus avait présupposé l'identification de son Heure avec l'Heure de la Vierge Marie (qu'il appelle Femme) : quand elle sera venue, ils auront une œuvre à accomplir en commun.

---

25. Cfr en ce sens A. T. Kassing, *Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im XII. Kapitel der Apokalypse,* Dusseldorf, 1958. En fait la maternité spirituelle de Marie ne peut guère être découverte dans la scène du Calvaire que si l'on prend soin d'ajouter qu'aux yeux de l'évangéliste Marie (la Femme) représente l'Eglise. Cfr J. Michl, *Die Deutung der apokalyptischen Frau in der Gegenwart,* dans *Biblische Zeitschrift,* 1959, p. 306.

26. Cfr à ce sujet *Introduction à la Bible* sous la direction de A. Robert (†) et A. Feuillet, t. II, *Nouveau Testament,* Tournai-Paris, 1959, pp. 636-637 : la signification ecclésiale de Jn 18-21.

27. *St. John's Gospel,* Oxford, 1956, p. 317.

28. Dans une étude ultérieure, nous nous proposons de revenir sur le sens symbolique de Jn 16, 21 ainsi que sur son rôle dans la sotériologie johannique.

29. *The Gospel according to St John,* Londres, 1937, p. 233.

Il ne sera pas inutile de rappeler à ce propos les principaux textes isaïens relatifs à l'enfantement métaphorique de Sion :

Tu te diras en ton cœur :
Qui m'a enfanté tous ceux-là ...
J'étais sans enfants et stérile,
Ceux-ci, qui les a fait grandir ?... (49, 21)
Crie de joie, stérile, qui n'enfantais pas,
Eclate en cris de joie et d'allégresse, toi
qui n'a pas eu les douleurs !

Car plus nombreux sont les fils de l'abandonnée
que les fils de l'épouse, dit Yahvé ... (54, 1)
Avant d'être en gésine,
elle a enfanté.
Avant de ressentir les douleurs,
elle a mis au monde un enfant mâle
Qui a jamais entendu rien de pareil,
qui a jamais vu rien de semblable,
Un pays naît-il en un jour,
une nation est-elle enfantée d'un seul coup,
que Sion à peine en travail
ait mis au monde ses fils ? ... (66, 7-8).

A ces annonces joyeuses il convient de joindre les accents combien douloureux de l'apocalypse isaïenne qui trahissent une attente angoissée de l'enfantement messianique dont nous avons peine à mesurer l'intensité :

Mon âme t'a désiré durant la nuit ...
Yahvé, dans la détresse nous te cherchons ...
Comme une femme enceinte, prête à enfanter,
se tord et crie dans les douleurs,
ainsi nous étions devant ta face, Yahvé.
Nous avons conçu et enfanté du vent ;
Nous n'avons pas donné le salut à la terre ...
(26, 9, 16-18) [30]

Si, comme le donne à penser *Jn* 16, 19-22, l'évangéliste et Jésus tout le premier ont vu dans le drame de la Passion *l'accomplissement des prophéties relatives à l'enfantement du peuple messianique par la Femme-Sion,* on s'explique mieux par là le titre de Femme donné avec emphase par Jésus à sa mère, et au Calvaire, et à Cana qui n'est qu'un prélude de la scène du Calvaire. En effet les prophéties sur la Femme-Sion s'accomplissent quand Marie reçoit comme Sion des fils qu'elle n'a pas enfantés et que le Christ lui donne pour enfants tous ses disciples en la personne de saint Jean.

30. S'inspirant des oracles isaïens, le magnifique Ps. 87 étend à tous les peuples la maternité spirituelle de Sion : « Chacun dit à Sion : Mère, car chez elle chacun est né » (v. 5, trad. R. Tournay).

L'Heure de la Femme (Sion et Marie) coïncide avec l'Heure de Jésus, parce que grâce à la Passion se réalisent les oracles relatifs à la naissance du nouveau peuple de Dieu.

IV. L'amour « maternel » de Dieu pour ses enfants

Il y a autre chose encore. Ou plutôt il s'agit toujours de la même réalité, mais vue cette fois par rapport aux disciples. Remplis comme les chapitres 18-21 par la perspective de l'Eglise qui continuera l'œuvre du Christ, les discours après la Cène, spécialement les chapitres 14-16, sont essentiellement des discours de consolation où, avant de partir, Jésus promet aux siens qu'il appelle « petits enfants » (13, 33), de ne pas les abandonner comme des orphelins, de les revoir, de leur envoyer l'Esprit ou le Paraclet [31], de changer leur tristesse en joie. Ces promesses eschatologiques sont assez proches de celles qui se lisent dans le Livre de la Consolation (*Is* 40 - 66) ; on comparera de part et d'autre les thèmes de la révélation et de l'élection divine, du témoignage, de l'agapè, de la glorification, de la paix et de la joie. Parfois on constate des emprunts de formules (cfr *Jn* 13, 19 ; 14, 29 ; 16, 4 et *Is* 41, 26, ainsi que 42, 9 ; 46, 10 ; 48, 5-6 ; — *Jn* 16, 14 et *Is* 46, 10, ainsi que 48, 3 ; — *Jn* 16, 22 et *Is* 66, 14) [32].

Or, dans le Livre de la Consolation, par deux fois Yahvé annonce aux enfants de Sion qui se croient abandonnés qu'il aura pour eux une tendresse plus grande que celle d'une mère (*Is* 49, 14-15 ; 66, 12-13). Il semble qu'au pied de la Croix commence à se réaliser cette étonnante promesse, tout comme se réalisent d'ailleurs d'autres annonces du même livre prophétique : le Messie humilié, exalté et glorifié *Is* 52, 13 : ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται σφόδρα ; cfr *Jn* 12, 28-32 et tout le récit de la Passion qui est une épiphanie du Christ Roi ; l'Homme de douleurs proclamé le Roi du monde (*Is* 52, 7 ; 53, 3. 12), cfr « voici l'homme », « voici votre Roi » de *Jn* 19, 5. 14 ; le don de l'eau vive (*Is* 41, 18 ; 44, 3 ; 48, 21 ; 49, 10), cfr *Jn* 7, 37-39 ; 19, 34. Le don que fait Jésus de sa mère (la Femme) à ses disciples est sans aucun doute du même ordre que le don de l'eau vive figuré par l'eau qui coule du côté transpercé du Sauveur, l'Agneau pascal des chrétiens dont on ne brise pas les os, ou encore que le don de l'Esprit, qui coïncide avec le moment où Jésus expire, selon le double sens probable de la formule de 19, 30 (παρέδωκεν τὸ πνεῦμα) [33].

---

31. Il est probable que le sens du mot Paraclet comporte la nuance de consolation. Cfr en ce sens C. K. Barrett, *The Gospel according to St John*, Londres, 1955, pp. 385-386 ; E. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, pp. 465-470.

32. Au sujet des rapports généraux entre le Deutéro-Isaïe et le quatrième évangile, cfr D. R. Griffith, *Deutero-Isaiah and the Fourth Gospel. Some Points of Comparison*, dans *Exp. Tim.*, 65, 1953-1954, pp. 355-360.

33. Sur ce double sens, cfr A. Loisy, *Le Quatrième Evangile*, pp. 882-883 ; — E. Hoskyns, p. 532. Est-ce un pur hasard si, à la fin de l'Apocalypse

Autrement dit, quand au Calvaire Jésus donne aux siens sa propre mère, elle-même figure de l'Eglise, commence à se réaliser pour eux l'une des consolations messianiques qu'ils attendaient, et cela sous la forme prévue par les oracles isaïens relatifs à la maternité de Sion. Il y est dit en effet, aussitôt après l'annonce de l'enfantement miraculeux de Sion :

> Ses *petits enfants* seront portés sur les bras,
> et caressés sur les genoux
> *Comme un homme que sa mère console,*
> moi aussi je vous consolerai ...
> *Vous le verrez, et votre cœur se réjouira* (*Is* 66, 13-15)

Privés de la présence sensible de Jésus, les chrétiens seront aimés par Dieu comme par la plus tendre des mères, et cela grâce à Marie, et aussi grâce à l'Eglise (la Sion des prophètes) que Marie représente et qui prolonge sur la terre l'action salvifique du Christ.

Conformément à l'engagement qu'il avait pris, Jésus qui s'en va n'abandonne pas les siens :

> Une femme oublie-t-elle l'enfant qu'elle nourrit,
> cesse-t-elle de chérir le fruit de ses entrailles ?
> Même s'il s'en trouvait une pour l'oublier,
> Moi je ne t'oublierai jamais ! (*Is.* 49, 15).

V. La perspective de l'unité de l'Eglise

De même que quatre soldats se partagent les vêtements de Jésus (19, 23), de même, selon toute vraisemblance, quatre femmes, et non trois [34], sont présentes au pied de la Croix. En outre les deux scènes du partage des vêtements (19, 23-24) et des adieux sont étroitement soudées l'une à l'autre par les particules μέν ... δέ. Pourquoi ce lien si manifestement intentionnel ? En effet ce n'est que pour assurer le rattachement des deux scènes que les soldats sont mentionnés une nouvelle fois à la fin du v. 24 (οἱ μὲν οὖν στρατιῶται ταῦτα ἐποίησαν εἱστήκεισαν δὲ...). Plummer conjecture que saint Jean aura voulu op-

---

(21-22), dans une longue description du triomphe de l'Eglise qui pille littéralement les oracles du Livre de la Consolation sur la Jérusalem nouvelle, on retrouve étroitement associés les mêmes personnages et les mêmes thèmes : la Femme épouse de l'Agneau, « tabernacle de Dieu avec les hommes », l'Agneau lui-même, l'Esprit Saint, l'eau vive ? D'une manière générale, l'Apocalypse atteste que la tradition johannique a accordé la plus grande attention aux promesses eschatologiques du Livre de la Consolation ; il suffit pour s'en rendre compte de consulter les tables de références constituées par Swete (*The Apocalypse of St John*, Londres, 1909, pp. CXL-CLIII) et par Charles (*The Revelation*, Edimbourg, 1920, vol. I, pp. LXV-LXXXIII).

34. Cfr la discussion de cette question dans M. J. Lagrange, *Evangile selon saint Jean*, p. 493.

poser les quatre ennemis et les quatre amis [35]. Cela n'est guère probable, car les soldats sont mis en rapport avec les saintes femmes à propos d'un acte qui en soi n'a rien d'odieux et serait même plutôt une manifestation de respect : ils se refusent à déchirer la tunique du Christ et se décident à la tirer au sort. Plus plausible nous paraît être l'exégèse de Hoskyns et de Barrett qui assignent aux deux épisodes une même signification théologique.

Pour comprendre la portée que l'évangéliste a attribuée au premier épisode, il n'est que de se rappeler comment maintes fois dans l'Ecriture, spécialement dans le quatrième évangile, les hommes, même les méchants, réalisent inconsciemment les plans de Dieu. C'est ainsi que, sans s'en douter, Caïphe annonce le mystère même de la Rédemption (11, 50-51), que Pilate sert à Dieu d'instrument pour la proclamation de la royauté universelle du Crucifié (19, 18-22). Pareillement ici. En évitant de déchirer la robe sans couture du Sauveur, les soldats accomplissent sans le savoir une action de haute portée symbolique. Tout comme le filet de la pêche miraculeuse, dont l'évangéliste souligne avec insistance qu'il ne fut pas rompu (21, 11 ; dans la scène presque parallèle de *Lc* 5, 1-11, les filets se rompent), l'attitude des soldats exprime l'unité indissoluble de l'Eglise (on notera ici comme en 21, 11 l'emploi du même verbe σχίζω et également en sens contraire le σχίσμα au sein des foules hésitantes ou incrédules en 7, 43 ; 9, 16 ; 10, 19). Ahias de Silo avait prédit le schisme du royaume davidique en déchirant son manteau neuf en douze morceaux (*1 R* 11, 29-31). Le Royaume du Christ, lui, dont la perspective remplit la scène de la comparution du Christ devant Pilate, ne doit pas être divisé. Si l'on admet que la robe sans couture est un rappel de celle du grand prêtre, qui selon Flavius Josèphe (*Ant.*, III, 161) était elle aussi d'un seul morceau, à la pensée de l'unité du nouveau peuple de Dieu se joint celle de Jésus, grand prêtre de la nouvelle alliance, qui assure cette unité (cfr la prière sacerdotale pour l'unité du chapitre 17) : dans l'Ancien Testament l'unité du peuple choisi n'était-elle pas garantie par celle du temple et du culte [36] ?

La même vérité est suggérée par la scène qui suit les adieux du Christ à sa mère. Nous faisons pleinement nôtre le sentiment de Barrett [37] : « If we are justified in seeing in John's reference to the indivisible χιτών of Jesus a symbol of the unity of the Church gathered together by his death, we may here see an illustration of this unity ». En effet la relation nouvelle que Jésus instaure entre Marie et le disciple bien-aimé figure et inaugure les rapports d'affection

35. *The Gospel according to St John*, Cambridge, 1923, p. 445.
36. Cfr F. M. Braun, *Jean le Théologien, Les grandes traditions d'Israël, L'accord des Ecritures d'après le Quatrième Evangile*, Paris, 1964, pp. 99-101.
37. *The Gospel according to St John*, Londres, 1955, p. 459.

maternelle et filiale qui doivent toujours exister entre l'Eglise et ses enfants.

La mère (Sion) qui se lamente parce que ses enfants ont été dispersés (captivité de Babylone), ou qui au contraire se réjouit de les voir revenir à elle pour toujours (restauration eschatologique du peuple de Dieu), autrement dit le rassemblement eschatologique des enfants de Dieu, c'est là un thème biblique bien connu. Les Synoptiques attestent que Jésus l'a fait sien : « Jérusalem, Jérusalem, qui tues les prophètes..., que de fois ai-je voulu rassembler tes enfants » (*Mt* 23, 37 par.). Quant au quatrième évangéliste, esprit non seulement très un, mais encore « épris d'unité », comme le dit excellemment le P. Lagrange [38], il voit là le but même de la Passion Rédemptrice : Jésus devait mourir « pour ramener à l'unité les enfants de Dieu dispersés » (11, 52). Sur la terre, les liens étroits qui rattacheront à leur Mère, l'Eglise ou la nouvelle Sion représentée par Marie, les enfants de Dieu, disciples de Jésus, constitueront pour le monde un motif permanent de croire, car ces liens seront un signe et un reflet de l'unité du Père et du Fils, un signe que Jésus est vraiment Fils de Dieu : « Comme toi, Père, tu es en moi, qu'eux aussi soient un en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé » (17, 21).

VI. La perspective de la nouvelle alliance

Au fond la formule de réciprocité : Voici ton fils, voici ta mère, qui rappelle les formules d'adoption, est une formule d'adoption messianique ; elle est à rapprocher des formules d'alliance : Vous serez mon peuple et je serai votre Dieu (*Os* 2, 25 ; *Jer* 24, 7 ; 21, 33 ; *Ez* 36, 28) ; je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils (*2 S* 7, 14). Cfr *Apoc* 21, 3 le rappel de la formule d'alliance à propos de la Jérusalem nouvelle. Jérémie prête à Yahvé ces propos touchants :

> Et moi qui m'étais dit :
> Comme je voudrais te mettre au rang de fils !
> J'avais pensé : tu m'appelleras : Mon Père !

Si Dieu aime comme un père les Israélites fidèles à l'alliance, la Sagesse divine de son côté aime comme une mère ceux qui l'aiment (*Prov* 8, 17. 32). L'évocation implicite de l'alliance en *Jn* 19, 25-27 signifie qu'en donnant comme mère à ses disciples sa propre mère, Marie, incarnation de Sion et prototype de l'Eglise, Jésus reconnaît en eux d'authentiques enfants de Dieu qui sont devenus ses frères.

Les paroles que le Ressuscité adresse à Marie-Madeleine démontrent la justesse de ce point de vue. *Pour la première fois,* le Christ

38. *Evangile selon saint Jean,* p. CLXXXIV.

nomme les apôtres ses frères, appellation confirmée par saint Matthieu (28, 10) et référence probable de portée messianique au Ps. 22 (v. 23) : « J'annoncerai ton nom à mes frères » (cfr Hb 2, 12). *Pour la première fois* le Christ souligne avec une insistance manifeste que, comme fruit de son œuvre rédemptrice, son Père ou son Dieu est devenu d'une manière toute nouvelle le Père et le Dieu des siens : « Va vers *mes frères* et dis leur : Je monte vers *mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu* » (20, 17).

Dans les Synoptiques il n'est pas rare que Jésus appelle Dieu le Père des hommes ; le cas est particulièrement fréquent dans le Sermon sur la montagne : *Mt* 5, 16. 45. 48 ; 6, 1. 4. 6. 8. 9. 14 ... Dans le quatrième évangile, jamais avant 20, 17, le Christ n'use de cette manière de parler (il est clair que 8, 42 ne saurait être considéré comme une exception). Ce phénomène s'explique évidemment par une intention doctrinale de l'évangéliste.

On a parfois compris 20, 17 à contresens, comme si ce texte voulait marquer une dissociation entre Jésus et les Apôtres dans la relation qui les unit à Dieu. Ainsi que l'a bien montré F. M. Catherinet [39], « il exprime au contraire et avant tout, l'idée d'une *association*, d'une *participation* à la filiation du Fils Unique, idée que saint Paul et saint Jean, faisant écho à Jésus, exprimeront ultérieurement par le terme aux résonances doctrinales si profondes : κοινωνία (*1 Co* 1, 9 ; *1 Jn* 1, 3) ». On comparera le parallèle éclairant de Ruth 1, 16 : « Ton peuple sera mon peuple et ton Dieu sera mon Dieu ». Le désir d'être traité par Dieu comme par un père fait effectivement partie des aspirations eschatologiques du peuple choisi. Il s'exprime de la manière la plus émouvante dans une prière messianique qui voisine précisément avec l'annonce de la maternité miraculeuse de Sion :

> Où sont donc ta jalousie et ta puissance,
> le frémissement de tes entrailles ?
> Ah ! ne rends pas insensible ta pitié,
> car tu es notre Père
> Car Abraham ne nous reconnaît pas ...
> c'est toi, Yahvé, qui es notre Père ...
> Tu nous avais livrés au pouvoir de nos crimes,
> et cependant, Yahvé, tu es notre Père ...
> (*Is* 63, 15-16 ; 64, 6-7).

Bref, avant de passer de ce monde au Père, le Christ donne aux siens pour père son propre Père du ciel ; il leur donne pour mère sa propre mère ; il les appelle ses frères : autant de faits qui se cor-

---

39. *Note sur un verset de l'évangile de saint Jean (XX, 17)*, dans *Mémorial J. Chaine*, Lyon, 1950, pp. 51-59. Cfr tout à fait dans le même sens R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1950, pp. 533-534 ; la différence est maintenue entre Jésus et les croyants, mais ce qui est souligné, c'est la ressemblance : par Jésus la filiation divine est procurée aux disciples.

roborent et s'éclairent mutuellement. Ils font partie de cette manifestation suprême de l'amour divin annoncé par l'évangéliste en ces termes quand il commence le récit de l'Heure de Jésus : « Avant la fête de la Pâque, Jésus sachant que son Heure était venue de passer de ce monde au Père, ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, les aima jusqu'à la fin » (13, 1). Le « tout est fini » (*tetelestai*) de 19, 30, qui suit immédiatement la scène des adieux du Christ à sa mère, répond à « jusqu'à la fin » (*eis telos*) de 13, 1 : Jésus a achevé de montrer jusqu'à quel point il aimait les siens.

Rappelons une fois de plus sans nous lasser les antécédents de l'Ancien Testament, puisqu'aussi bien ce sont les rapports cachés entre les deux alliances qui constituent une des sources essentielles de toute théologie biblique digne de ce nom. Le livre de Baruch qui, s'inspirant d'Isaïe 40-66, évoque le deuil et chante les espérances eschatologiques de Jérusalem, présente celle-ci comme la mère des Israélites dispersés dans le verset même où il est souligné que Yahvé est leur père : quand ils seront sauvés, ce sera pour leur mère le signal de la suprême glorification. Il faut lire en entier ce texte si suggestif ; citons-en au moins quelques passages :

> Courage, mon peuple,
> mémorial d'Israël ...
> Vous avez oublié le Dieu éternel, *votre nourricier !*
> Vous avez aussi attristé Jérusalem, *votre nourricière.*
>
> Ecoutez, voisines de Sion ;
> Dieu m'a envoyé grande tristesse :
> J'ai vu la captivité de mes fils et filles
> que l'Eternel leur amena ...
> Jérusalem, regarde vers l'Orient,
> vois la joie qui te vient de Dieu.
> Voici : ils reviennent les fils que tu vis partir,
> ils reviennent rassemblés de l'Orient à l'Occident,
> sur l'ordre du Saint, jubilant de la gloire de Dieu.
> Jérusalem, quitte ta robe de tristesse et de misère ...
> car Dieu veut montrer ta splendeur parfaite sous le ciel,
> car ton nom sera de par Dieu pour toujours :
> « Paix de la justice et gloire de la piété »
>
> (*Bar* 4, 5. 8-10. 36-37 ; 5, 1-4)

Comme jadis la captivité, l'épreuve de la Passion de Jésus a dispersé les enfants de Dieu chacun de son côté : 16, 32 avec σκορπίζειν ; chez les prophètes διασκορπίζειν (ou σκορπίζειν) se réfère constamment à l'exil babylonien. Marie et l'Eglise assisteront au « rassemblement des enfants de Dieu dispersés » (12, 52) ou, ce qui revient au même, ceux-ci retrouveront leur Père du ciel et en même temps leur Mère dans l'ordre de la grâce. Tel est le fruit du sacrifice rédempteur et de la nouvelle alliance.

La comparaison de *Jn* 1, 11-12 et de 19, 27 suggère encore cette idée que recevoir Jésus et recevoir la mère de Jésus (ou bien l'Eglise), c'est tout un. Le Logos incarné est venu chez lui (εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν) et les siens ne l'ont pas reçu. Au contraire le disciple bien-aimé reçoit chez lui la mère du Logos incarné (ἔλαβεν ... εἰς τὰ ἴδια) ; par là il apparaît comme le modèle des enfants de Dieu de l'ère de grâce. Les hommes qui croient en Jésus deviennent enfants de Dieu grâce à une génération qui n'a rien à voir avec la chair et le sang, mais ils ne reçoivent pas cette grâce insigne de la filiation divine sans la médiation de Marie ou sans la médiation de l'Eglise. Rien en tout cela qui puisse paraître étrange ou anachronique, pourvu, répétons-le, que l'on ait constamment présents à l'esprit les antécédents de l'Ancien Testament, où le salut eschatologique est offert au monde, en des sens différents, d'abord par Yahvé lui-même, ensuite par le Messie, enfin par l'entremise de la Femme-Sion qui doit être la Mère du nouveau peuple de Dieu. Marie reçue par Jean dans sa maison *comme une protégée* si on s'en tient au sens humain (qui, ne l'oublions pas, ne doit pas être délaissé) est en même temps accueillie chez lui *comme une protectrice* si on accède au plan des réalités messianiques [40].

En somme toutes les scènes qui se succèdent dans les chapitres 19 et 20 du Quatrième Evangile sont autant d'occasions d'affirmer, sous des formes diverses, une seule et même vérité : l'instauration définitive de l'économie nouvelle où Dieu doit traiter les rachetés d'une manière à la fois *toute paternelle* et *toute maternelle*, conformément aux oracles des anciens prophètes. Les enfants de l'Eglise, qui sont aussi ceux de la Vierge Marie, ne doivent jamais oublier qu'à travers Marie ou l'Eglise, c'est l'amour même de Dieu qui les atteint sous sa forme la plus touchante.

---

40. Comme il s'agit d'une réciprocité de relations entre Marie et le disciple bien-aimé, on pourrait aussi comprendre, à la suite de saint Ephrem, qu'en la personne de Marie l'Eglise est de son côté confiée à l'apôtre Jean comme Moïse avait confié le peuple de Dieu à Josué. Voici le texte d'Ephrem : « A travers la mer, Jésus marcha (comme Josué) ; dans la nuée il apparut ; son Eglise, il la racheta de la circoncision ; il établit Jean, vierge, à la place de Josué, fils de Nun (chef de Dieu), et il lui donna *Marie, son Eglise*, comme Moïse avait donné le peuple à Josué » (*Commentaire de l'Evangile concordant*, version arménienne, texte et traduction L. Leloir, C.S.C.O., 1954, t. II, p. 117). Saint Ambroise a vu, lui aussi, en Marie présente au Calvaire la figure de l'Eglise, mais il explique la scène différemment : « Il y a un mystère dans le fait que Marie est confiée à Jean, le plus jeune de tous... *il s'agit ici du mystère de l'Eglise* : auparavant unie au peuple ancien, en figure, non effectivement, après avoir enfanté le Verbe et l'avoir semé dans les corps et les âmes des hommes, par la foi à la croix et à la sépulture du corps du Seigneur, elle a, sur l'ordre de Dieu, choisi la société du peuple plus jeune » (*Expos. Lc.*, X. 134 ; *P.L.*, 15, 1838 c ; Sources chrétiennes, 52, p. 201). Ces beaux textes exploités par Max Thurian (*Marie Mère du Seigneur*, pp. 215-217) montrent que l'exégèse ancienne a reconnu de temps en temps la portée ecclésiale de la scène du Calvaire, mais sans parler de la maternité spirituelle de Marie à l'égard des hommes.

Conclusion

Les considérations qui précèdent ne seront admises sans difficulté que si on se rappelle constamment que Jésus, et l'évangéliste à sa suite, ont voulu faire voir en Marie le symbole d'une collectivité, la Femme, mère du nouveau peuple de Dieu, que met en scène le chap. 12 de l'Apocalypse. Deux écueils surtout nous paraissent devoir être évités dans les recherches de ce genre. Tout d'abord il ne faut pas transformer les données évangéliques en de pures constructions théologiques sans lien avec l'histoire. En second lieu il importe de ne pas projeter nos idées actuelles en ces vieux textes qui ont beaucoup à nous apprendre, mais sur un plan qui est toujours celui de l'histoire du salut. En conséquence il nous semble *anachronique* de soutenir que Jean aurait pu célébrer une maternité spirituelle de Marie qui serait comme autonome, sans rapports étroits avec la maternité de l'Eglise.

Au reste il est clair que les vues développées dans cette monographie ne sauraient accéder à la certitude de thèses rigoureusement démontrées. Nous ne pensons pourtant pas qu'elles dépassent les possibilités de l'exégèse littérale, et cela pour les motifs suivants. Tout d'abord, ainsi que nous l'avons montré ailleurs [41], les chap. 18-21 du Quatrième Evangile, consacrés à l'Heure de Jésus, sont véritablement le sommet de l'ouvrage ; ils sont chargés d'une signification tout à la fois christologique, ecclésiale et sacramentaire. Comment supposer que la scène de *Jn* 19, 25-27 puisse faire exception ? Il y a toutes chances au contraire pour que l'évangéliste l'ait traitée comme un des éléments essentiels de l'Heure de Jésus. Cette vraisemblance s'accroît encore quand on se rappelle que l'épisode de Cana renvoie tout ensemble à l'heure de Jésus et à 19, 25-27.

Mais il faut encore alléguer le précédent que constituent les récits de l'enfance de saint Luc. Dans ces chapitres, Marie est présentée comme la Fille de Sion, et la conception miraculeuse de Jésus en son sein est assimilée à l'habitation eschatologique de Yahvé au sein du peuple de Dieu qu'avaient promise les prophètes. On sait que ces textes du troisième évangile sont souvent très johanniques, soit par leur forme, soit surtout par leur contenu ; la question s'est même posée de savoir dans quelle mesure ils auraient pu être influencés par l'auteur du quatrième évangile. S'il en est ainsi, peut-on hésiter à attribuer à l'évangile de saint Jean une portée théologique qui s'inscrit exactement dans la même ligne et se présente comme un complément admirable des perspectives mariales de saint Luc ? Il est assez paradoxal de constater que nombre de commentateurs protestants du qua-

41. Cfr notre article *L'Heure de Jésus et le Signe de Cana, Contribution à l'étude de la structure du Quatrième Evangile*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 1959, n° 4.

trième évangile n'hésitent pas à affirmer la portée ecclésiale de *Jn* 19, 25-27 et ont été un de nos principaux appuis.

Nous ajouterons encore ceci en nous référant à une étude antérieure sur *Lc* 2, 35a [42]. Dans le troisième évangile, Siméon prédit que la transfixion (réelle) du Sauveur doit devenir (spirituellement) celle de sa Mère ; il ne s'agit pas pour Marie de la simple compassion naturelle à toute Mère qui a perdu son enfant, ni non plus, comme l'ont soutenu récemment certains auteurs catholiques, d'une division opérée par la doctrine du Christ à l'intérieur de l'âme de la Vierge, obligée d'opter entre une maternité purement humaine et une maternité messianique [43] ; il s'agit bien plutôt d'un prolongement mystérieux dans l'âme de Marie de la Passion de son Fils, d'une souffrance spéciale et *féconde* qui la fait entrer dans l'histoire du salut. Les vues suggestives du P. Benoit [44] sur Marie, Fille de Sion, qui porte en sa personne la destinée de son peuple et qui est véritablement déchirée (toutes proportions gardées, comme Jésus) par le refus de croire de nombre de ses compatriotes, nous pensons quant à nous qu'elles complètent beaucoup plus qu'elles ne contredisent le point de vue que nous défendons ici. Nous croyons avec le P. Benoit que Luc se préoccupe beaucoup moins de la psychologie de Marie que de son rôle dans l'histoire du salut. C'est précisément cette entrée de Notre-Dame dans l'histoire du salut que rapporte le quatrième évangile : tandis qu'elle pleure sur « son Fils unique », « son premier-né » (pour employer les termes de la prophétie de Zacharie 12, 8-14 relative au Messie transpercé, prophétie à laquelle Siméon semble bien faire allusion), elle est élevée par Jésus à la dignité de prototype ou d'incarnation de l'Eglise, Mère de tous les fidèles.

Qu'on nous comprenne bien d'ailleurs : il ne s'agit en aucune façon d'immerger complètement Marie dans l'Eglise : Marie est antérieure à l'Eglise, et elle est au-dessus de l'Eglise grâce à sa maternité proprement divine. Nous faisons volontiers nôtres les réflexions suivantes de K. Rahner : « C'est trop peu de penser que le développement de l'ecclésiologie puisse enrichir la mariologie ; comme si une

---

42. *L'épreuve prédite à Marie par le vieillard Siméon (Luc II, 35 a)*, dans *A la Rencontre de Dieu, Mémorial A. Gelin*, Le Puy, 1961, pp. 243-263.

43. Cfr Dom Andriessen, *Simeons prophetie aangaande Maria*, dans *Nederlandse Katholieke Stemmen*, 55, 1959, pp. 179-189 ; F. Neirynck, *Le Messie sera un signe de contradiction*, dans *Assemblées du Seigneur*, Saint-André-lez-Bruges, 1961, n° 11, pp. 29-42. Bien qu'elle soit séduisante à beaucoup d'égards, l'interprétation que soutiennent ces auteurs nous paraît assez difficile à justifier exégétiquement parlant : en effet, il n'est pas question dans le contexte antécédent de divisions opérées à l'intérieur des âmes (divisions que symboliserait le glaive atteignant finalement l'âme de Marie), mais d'une division au sein de la collectivité humaine entre disciples et ennemis du Messie.

44. *« Un glaive te transpercera l'âme (Lc. 2, 35)*, dans *The Catholic Biblical Quarterly*, 1963, pp. 251-262. Il est possible que *Lc* 2, 35 soit une allusion à *Ez* 14, 17.

théologie exhaustive de l'Eglise, déterminant à partir de ses propres principes la place de Marie dans l'existence et la fonction de cette Eglise, pouvait apporter beaucoup à la Mariologie, et préserver celle-ci d'une caricature sentimentale et d'un isolement subjectiviste. On peut aussi bien penser exactement le contraire. *C'est la mariologie qui féconde l'ecclésiologie... Nous connaissons l'Eglise en raison et à la mesure de la science que nous avons de Marie* [45] ».

Récemment on a proposé de résumer toute la doctrine mariale dans les deux titres de « Mère de Dieu » et de « Prototype de l'Eglise » : « Mère de Dieu est le principe ultime dans l'ordre de la causalité formelle, Prototype de l'Eglise est sans doute le principe ultime dans l'ordre de la finalité [46] ». Or si la maternité proprement divine de la Vierge Marie est mise surtout en relief par saint Luc, c'est sans nul doute saint Jean qui s'est le plus attaché à montrer en elle le prototype de l'Eglise.

*Paris XVIIIe*
11, Rue Georgette-Agutte

A. FEUILLET
Professeur à l'Institut Catholique.

45. *Mission et Grâce*, I, *XXe siècle, siècle de grâce ? Fondements d'une théologie pastorale pour notre temps*, Paris, 1962, pp. 234-235.

46. A. Patfoort, *Le principe premier de la mariologie*, dans *Rev. des Sc. Phil. et Théol.*, 1957, p. 452. Citons encore ces lignes du même auteur (ibid.) : « Il est possible de penser et d'éclairer la totalité du mystère de Marie à partir de sa qualité de signe, de prototype ou de représentante de l'Eglise... dans la finalité providentielle, cette qualité est première. Ce qui ne veut pas dire que tout est contenu explicitement en cela, mais que tout est appelé par là ; ce qui ne veut pas dire que la maternité divine perde, à l'intérieur de l'œuvre de Dieu en Marie et par Marie, la primauté de dignité et cesse de donner à tout le reste une plénitude de réalisation qu'il n'aurait pas sans elle. Bref, en toute hypothèse, la maternité divine, dignité suprême, *entraîne* par elle-même et *exhausse* tout ce qui peut être appelé par sa finalité providentielle ; dans l'ordre concret des choses, le décret de Dieu met cette maternité elle-même au service des pécheurs, et, dans cette ligne de finalité, le rôle ecclésiologique est premier ».